

## S. キルケゴールにおける“Paradox” について (1)

——特に『Philosophische Brocken〈哲学的断片〉』  
の問題として——

藤 本 淨 彦

### 序

古代ギリシア哲学思想以来、そしてキリスト教においてとりわけ、「Paradox〈逆説〉, Paradoxie, *παρά δόξαν*」の問題は、広く深い内容的な含みのなかで扱われてきたといえよう。そこに、Paradox という概念の歴史があるのであるが、この概念を正面から問題にし、積極的に自らの思想のなかに展開していった一人の宗教哲学思想家として、キルケゴールをあげることができる。もともと、理性にもとづく論理的な〈logisch〉思考においては、Paradox〈逆説〉ということは消極的にしか問題視されえない。そこに、逆説を重視するキルケゴールの思考の奥底に脈動する特質があるということは周知のところである<sup>①</sup>。

言うまでもなく、Paradox の概念は、キルケゴールの思想内容とその展開において、極めて多岐的にして複雑なからみ合いの要素を含んでいる。それは、彼自身の体験とそこから生じる主体的な思考とによってかもし出される特質であると言することができるが、それゆえにこの概念をいかなる背景のもとで、どのような脈略のうえでとらえるかということが問われる。とくにこのことは、キリスト教信仰に立つキルケゴールの実存的思考が含むところの、実存そのものと宗教との相互的な次元において重要であり、まず、この問いをめぐる考察することのなかに、当面の課題の端緒を得たい。<sup>②</sup>

註

① 「RGG」Band. V. S. 100～101 参照。

② この特質は、キルケゴールの思想を根本的に貫ぬく基本的なものであると言える。そしてまた、「逆説」において求められるものが自己展開的に問題化され深化されていくということでもある。

③ この点でこの拙論は、キルケゴール研究の具体的なアングルの一設定であり、端的にいえば、「概念」を通して示される事象の内奥を「問う」ことにおいて少しでも明確化したいと思うのである。

1

キルケゴール自身は、『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』（通称『後書 Nachschrift』）の序で、「キリスト教の真理についての問いではなくて、個人がキリスト教に関わることの問い <die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Christentum>」を扱う考察として、『哲学的断片』（通称『断片 Brocken』）を著作したことを言明している<sup>①</sup>。このことは一方で、キルケゴール研究者たちが『断片』をどのようにとらえ位置づけているかによっても知られる。

例えば、キルケゴールの伝記著作家 J・ホーレンベヤーは「ヘーゲルの思弁を批判し、自分自身を例外者としなければならない、そのやり方に注目した」著作としてとらえ<sup>②</sup>、そして、キルケゴール著作の翻訳者 W・ローリーは「キリスト教の基本的な諸主題をキリスト教ということばを用いたり、或はキリスト教の起源をなす歴史的諸事件に言及することなしに、抽象的に論じる ‘思考設計図 a thought Project’ たらんとする」ところの著作として位置づけており<sup>③</sup>、また、キルケゴール研究者 H・トーマスは「『断片』において、真理と真理の逆説的性質 <the paradoxical nature of truth> とを知る諸問題が議論されている」ととらえるように、それぞれに『断片』の主張をおさえている。これらから、われわれは、『断片』における中心問題を「自己自身を例外者となすやり方」とか「キリスト教の基本的問題の思考設計図」また「真理と真理の逆説的特質の諸問題」という観点からとらえていく方向をみることができよう。そし

て、また、一般にそうであるように、Paradox〈逆説〉の問題は、『後書』における問題であるとして、「絶対的逆説 schlechthinige Paradox」の観点<sup>⑤</sup>で扱うのが普通であるように主張されている。

しかし、われわれは、『断片』における根本的な着想の内に、すでに Paradox の問題が根強く横たわっているのを見逃すことはできない。したがって、この拙論では、これらの諸点を重視する立場で具体的な考察の中心を『哲学的断片』における Paradox の概念の内に論究しようとするものである。そのことはなにかんずく、キルケゴール 自らが言明する「宗教的著作への転回点 der Wendepunkt」<sup>⑥</sup>として重要な契機をほらむ著作『後書』へと続く思想的な道づきの前提ともなりうるパースペクトを持っていると言えよう。

#### 註

- ① 『Nachschrift』 vol. 1, S. 14, なお、キルケゴールの著作引用本は、「Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke」Übersetzt von Emanuel Hirsch を使用。
- ② 大谷長訳『セーレン・キルケゴール伝』（ミネルヴァ書房）185頁。
- ③ 大谷長訳『キルケゴール小伝』（創文社）175頁。
- ④ 『Subjectivity and Paradox』 p. 61.
- ⑤ 極めて限定された意味での規定があるということである。しかも、この語の内容としては、信仰の立場をはなれない性格が濃厚である。
- ⑥ 『Die Schriften über sich selbst』 S. 27.

#### 2

ここでまたさらに、当面の課題をめぐる諸研究者たちがいかなるとりえ方をしているかを少しく概観したい。

まず、J・H・トーマスは『Subjectivity and Paradox』で、「確かに、パラドックスは、不自然であるどころではなくして、第四福音書がそれを歴史的事実として述べている用語を新鮮にして記述するために、キルケゴールが用いた単語である。そして、この語を用いることによって、『断片』と『後書』とにおいて、肝要なまでにヘーゲル派の神学者たちの著作によって曇らされてし

S. キルケゴールにおける“Paradox”について (1)

まったキリスト教教義の一側面に対して、彼の同時代の注目を呼び起した。この思考の系譜は、一人の歴史的人物が神であったということの主張というパラドックスへと集約した<sup>①</sup>と述べている。トーマスは、この著書でキルケゴールのパラドックスの問題を主体性の問題の中で整理し展開しているが、基本的には「パラドックスは主体性に相当するところのものである。〈The paradox is what corresponds to subjectivity〉<sup>②</sup>」という立場である。そして最後には、「信仰だけが、彼（イエス）が神・人〈the God-Man〉であるということを手張できるのだから、われわれは、パラドックスは信仰のためにのみある〈the Paradox exists only for faith〉<sup>③</sup>と断定している。

W・シュルツは『Sören Kierkegaard, Existenz und System』で、「われわれの課題は、キルケゴールがいかにしてキリスト者の逆説への経過を描き出しているかということを示すことである。」<sup>④</sup>と述べ、キルケゴールの思考にとって中心的な問題の一つとして逆説について重視している。すなわち、「人間を拒むところのもの、それがパラドックスである。したがって、真理そのものがパラドックスになるならば、真理は真理へと向う存在論的思弁的な接近を拒否する〈Wenn also die Wahrheit selbst Paradox wird, dann verwehrt sie jeden ontologisch spekulativen Zugang zu ihr.〉<sup>⑤</sup>と言われる。ここに、パラドックスの脱自的な性格と真理への態勢においてとらえられる力動とがうかがえよう。さらに具体的に言えば、「キリストが人間に対して、人間が自らを越え出て追求している客観的な真理を拒むことによって、キリストは人間にパラドックスの内へ動く真理〈die in das Paradox gewandelte Wahrheit〉、すなわち、人間を除外するのではなくて実存の中へとさし向ける真理を開示する<sup>⑥</sup>」のである。パラドックスにおいて力動する真理の開き示しこそが問題なのである。

また、W・アンツは『Kierkegaard und der Deutsche Idealismus』で、「人間の实存が成立するこの先端は、今やパラドックスの概念によって方法的に確かめられる。キルケゴールに従えば、パラドックスは何ら認容ではなくして、

一つのカテゴリー、すなわち、実存している人間と永遠の真理との間の関係を表現する存在論的な決定である。」とおさえ、さらに「パラドックスは、まず第一に純粋な方法概念〈Methoden begriff〉である。それは、不可知なもの、すなわち、存在者の客観的推論を許さないもの以上の何ものをも表わしてはいない。」<sup>①</sup>と言う。なかんずく、「キリストは、キルケゴールの場合、絶対的逆説を意味している。なぜならば、実存という逆説的存在の範囲内で一つの新しい限定が措定されるからである。〈Christus heißt bei Kierkegaard das absolute Paradox, weil innerhalb des paradoxen Seins der Existenz eine neue Grenze gesetzt wird.〉」と述べられている。

H・M・ガレリックは『The Anti-christianity of Kierkegaard』で、「パラドックスは常識を破る。われわれが一度パラドックスを受け入れるならば、分別的な諸基準に対する犠牲が可能になる」<sup>②</sup>と指摘し、パラドックスの内含する非日常的な性格が重視されている。「パラドックスは倫理的なるものの侵害を必然的に持つ。主体性において、個人はいかなる不法なことがらをも禁じる。が、信仰において、パラドックスは、倫理的なるものすなわち徳のある人間的な行為の普遍的な諸基準との決別を要求する」<sup>③</sup>と述べられる。このことはまた、「パラドックスを受け入れながら、われわれは罪人であることを認め、われわれがその原因ではないと知り、さらに、われわれが罪の中に在るがゆえに、いまだにわれわれは悩まねばならぬということを悟る」<sup>④</sup>ことでもある。最後的には、「パラドックスの受け入れは、人間の一般的な自己の敬厳を破壊する。神の前では個人は、全く無力なのである。〈the acceptance of the Paradox destroys man's proper self-esteem. Before God the individual is totally helpless〉」<sup>⑤</sup>ということなのである。

#### 註

- ① J. Heywood Thomas; 『Subjectivity and Paradox』 Oxford Basil Blackwell, 1957 p.110.
- ② ibid., p.111.
- ③ ibid., p.115.

S. キルケゴールにおける “Paradox” について (1)

- ④ Walter Schulz; 『Sören Kierkegaard, Existenz und System』 Günther Neske, Pfullingen 1967 S. 28.
- ⑤ ebd., S. 28.
- ⑥ ebd., S. 32.
- ⑦ Wilhelm Anz; 『Kierkegaard und der Deutsche Idealismus』 J.C.B. MOHR <Paul Siebeck> Tübingen, 1956 S. 65.
- ⑧ ebd., S. 65.
- ⑨ ebd., S. 65.
- ⑩ Herbert M. Garelick; 『The Anti-christianity of Kierkegaard』 The Hague, Martinus Nijhoff, 1965 p. 29~30.
- ⑪ ibid., p. 30.
- ⑫ ibid., p. 30.
- ⑬ ibid., p. 31.

3

前章で少しふれたように、当面の問題は種々なる形で指摘され提起されていることがわかる。概してそれらは、信仰の問題への方向において共通しているといえるが、前掲のW・アンツの「実存弁証法は常に逆説のなかで動く<sup>⑩</sup>」という指摘に注目する必要がある。概して、キルケゴールの用いる “Paradox” の概念は、主体性の次元における弁証法的な在り方を示す奥ゆきのある用語である。つまり、それは動的な現実の内実としての主体性 <Subjektivität> の問題を離れては用いられないということである。

一般的には、この概念は、理性的な思考に対峙する内容をもつものとして、理性の躓きを呼び起す資質的な契機として理解される。それとともにまた、その力動的契機たるに値するのは、この概念がキルケゴールによって「瞬間 <Augenblick>」の概念との不可分離な関係において扱われているということである。つまり、思弁 <Spekulation> と体系 <System> とに陥ることを積極的に行われて、キリスト者たる主体的な現実存在における具体的な自己への透視のうえで、「瞬間」という概念が重視されるのである。すなわち、『断片』での

論述にしたがうと、まず、「瞬間が決定的な意義を持つというのが、動かすことのできないわれわれの前提にほかならない。」と問題の背景を語り、決定的な意義を担い、永遠的なもので満たされている「<sup>⑧</sup>時の充実 die Fülle der Zeit<sup>⑨</sup>」とか「永遠が時間の中に入り込む〈vollbracht in der Zeit<sup>⑩</sup>時〉を“瞬間”と呼んでいる。このことはまた、あの『不安の概念』では、パラドックスの構造に至る心理的方法に立って、「瞬間はもともと時間のアトムではなくて、永遠のアトムなのである」とか「瞬間は、そこにおいて時間と永遠とが触れ合うあの両義的なものである<sup>⑪</sup>」と理解され、そこでは「精神が措定されるや、たちどころに瞬間がそこにある」とか、「瞬間においてはじめて歴史が始まる<sup>⑫</sup>」といわれている。

さらに、『断片』における展開の中で、より具体的に問題の所在が抽出される。すなわち「機縁と機縁を与えられる者とが〈die Veranlassung und Veranlaßte〉全く対等の立場で互に応じ合う場合には、瞬間が現われずに、想起がその永遠の中に瞬間を吸い込んでしまう〈die Erinnerung trinkt ihn in ihre Ewigkeit hinein<sup>⑬</sup>〉」のであるが、しかし、「永遠の決断〈ewige Entschluß〉が非同等の機縁〈nicht gemäßen Veranlassung〉の内に関係してくるならば、この場合には瞬間が姿をあらわす〈Augenblick tritt<sup>⑭</sup>〉」のである。永遠の決断ということと機縁とをめぐるリアルな緊張の関係の只中において“瞬間”がまさにリアルな動態として露呈する。敢えてここで結論的に先取りして言えば、その構造は信仰のそれな<sup>⑮</sup>のである。

『断片』にみられるこれらの視点は、表むき“瞬間”について語りつつも、実のところ“パラドックス”の基盤を充分に語っているといえよう。すなわち、「瞬間は、そこにおいて時間と永遠とが触れ合うあの両義的なもの」とか、「瞬間が措定されれば、そこに逆説がある〈Wird der Augenblick gesetzt, so ist das Paradox da<sup>⑯</sup>〉」と言われ、また「瞬間が逆説である〈Der Augenblick das Paradoxie ist<sup>⑰</sup>〉」とも言い切られるのである。このように、キルケゴールは考察の地平を“瞬間”概念の内に暗示し、そこからこの概念のもつ真なる

S. キルケゴールにおける“Paradox”について (1)

『両義性』を重視しながら、「逆説」についての彼自身の考察を具体的にはじめるという点に注目しなければならない。それは、結局のところ「永遠の決断が非同等の機縁のなかに関係してくる」ことであり、彼にとっては始終において「いかにしてキリスト者たりうるか」の問いを通して自覚され把握される。とりわけ『断片』における問題は、常に全体的に追求される資質があるが、そこにおいて「逆説〈Paradox〉」は理性と信仰の相剋とその生起とを主体の深底において、リアルな世界として構築しうる重要なエレメントなのである。

註

- ① 『Kierkegaard und der deutsche Idealismus』 S. 65.
- ② 『Philosophische Brocken』 S. 14～15.
- ③ ebd., S. 16.
- ④ ebd., S. 22.
- ⑤ 『Der Begriff Angst』 S. 90.
- ⑥ ebd., S. 90.
- ⑦ 『Philosophische Brocken』 S. 23.
- ⑧ ebd., S. 23.
- ⑨ 主体性の尖点において、まさにリアルに時間論と信仰論の動態が問題にされるといことである。
- ⑩ 『Philosophische Broken』 S. 48.
- ⑪ ebd., S. 55.

4

では、キルケゴールにおける Paradox 〈逆説〉の問題は、理性と体系的思维に対して主体的に向けられる批判として、いかなる力動性を開示するであろうか。

「逆説は思考の激情〈des Gedankens Leidenschaft〉であり、逆説のない思想家は激情のない恋人のようなもの<sup>①</sup>」として、キルケゴールは「思考の激情」という言いまわしのなかで理性に対する根源的な否定項を指摘し、そこに理性の限界を逆説の概念を用いて論じている。つまり、本来、思考とは理性の立場



を離れず、ヘーゲル的な思考でいえば常に「媒介 die Vermittlung<sup>②</sup>」なのだから、キルケゴールにとってそれは「自分自身を越え出ることができない〈schlechthin kann er nicht über sich selbst hinausgehen<sup>③</sup>〉」のであると言われる。したがって、理性は思考において自己を越えたものを「異質的なもの Verschiedene<sup>④</sup>」として突き離して問題にしようとしなが、事実そこに理性の限界があるということであり、まさに「今やそこで理性は立ち停る〈da steht der Verstand auch stille<sup>④</sup>〉」こと以外の何ものでもない。この点においてキルケゴールは、ソクラテスの Dialektik の展開を「想起」であると批判しつつまた学ぶ。ここにキルケゴールの用語でいえば、反復〈Wiederholung〉と想起〈Erinnerung〉の問題が横たわっているが、ここではふれない。

キルケゴールによると、理性の立ち停りは自己にとって理性の破れを否認なしに露呈させる契機となり、自己の知に働き返すことによって単に「想起」ではない現実存在の自覚そのことを出起せしめる。つまり、「今や理性の逆説的な激情が目ざめた〈nun wacht des Verstandes paradoxe Leidenschaft auf<sup>⑤</sup>〉」ことが重要なのである。理性に対する否定的な批判を、キルケゴールはソクラテスの「想起」説に学びながらも、一方でその限界を「理性の逆説的な激情」という観点で指摘していることになる。換言すれば、理性にとっては永遠の真理を知るというそのことは限界なのであり、この限界を知りえる手がかりすら持ち合わせていないのが理性である。なぜなら、理性にとって永遠の真理は、まさに「異質的なもの」だから理性は自身の内にそれを知りうるすべを持ちえないのであり、それゆえに理性は決して自らそれを言い得ないのである。どこまでも、「逆説は理性を背反となしている〈das Paradox den Verstand zu dem Absurden gemacht hat<sup>⑥</sup>〉」のである。

キルケゴールの問題にするこの地平は、単に直接的に全く対等の立場で応じ合う関わりではなくして、「永遠の決断が非同等の機縁の内に関係する」ことがまさに成就する根源における関係の土壌であると言えよう。端的に言えば、常に異質のものを同質にしてしまう理性的な思考が根元からさらし出される如

### S. キルケゴールにおける“Paradox”について (1)

実そのものの地平における様態なのである。したがって、理性一般において構築される冷やかな論理〈Logos〉的次元ではなしに、むしろ、理性のもとで構築される冷やかな論理の破れそのこと、すなわち、人間の現実存在の尖端における個〈Individuum〉の究極的尖端に発露してやまない激情を“理性の逆説的激情”と称し重視していると言える。その限りで、単に激情の持つ直接性に留まるのではなくして、極めて力動的な奥ゆきの発露において主体的な露開がおのずから語られ強調されるのである。<sup>⑦</sup>

#### 註

① 『Philosophische Brocken』 S. 35.

② ebd., S. 35.

③ ebd., S. 42～43.

④ ebd., S. 36.

⑤ ebd., S. 36.

⑥ ebd., S. 49.

⑦ その意味で、実存的思考とは、現存在のリアルな奥ゆきの主体的な追求であると言える。そして、ここにキルケゴールの思考が持つ複雑にして重層的な資質が指摘されることは言うまでもない。

## 5

前章のようなキルケゴールの発想は、観念論的な思考に対してさらに一步突込んだ問題の開明を含んでいる。そしてまた一方では、キルケゴールの時代が内在していた諸状況を背景としている。その時代的諸状況の内なるキリスト教会の在り方とそれに伴うキリスト教者の在り方とが厳粛な意味で問われることになる。このことは断片的部分的な問いではなくて、キリスト教に関わるすべての概念への問い、さらに、人間の在り方の根本に関わる諸問題への積極的な問いを引き起すであろうことは言うまでもない。『断片』におけるキルケゴールの着想は、このような状況を含んでいると予想されうるのである。

「永遠の決断が非同等の機縁の内に関係する」と言える土壌に立って、キル

ケゴールは“神”の概念を導き出す。それは、理性的なる認識との決別、つまり異質的なものの存在認識をめぐる問題である。「理性がその逆説的激情においてつき当り、人間の自己認識をさえも動揺させるこの未知なるものとは一体何であろうか。それは知られざるものである〈Es ist das Unbekannte〉。われわれが人間を知っている以上、このものは人間ではない。また、人間が知り得るものでもない。それゆえに、この知られざるものをわれわれは“神”と呼ぼう〈So laßt uns denn dies Unbekannte den Gott nennen〉」と提言する<sup>①</sup>。前に述べたように、理性にとって不可知なるものは異質的なものであるという理性そのものの立場から言えば、いかに自己の存在意識を動揺させるほどのものと言っても、理性にとっては知りえない（不可知）ものとして問題の外に置かれてしまうのである。

理性にとって、その異質性ゆえに知られざるもの、それが〈神〉と名づけられる。このことを際立たせて認識させうる力動的な資質は、個の現存に沈潜しながらまさにそこから突発する激情であり、理性の逆説的激情と言いうる。しかし実のところ、理性は自らによって自らを突破することはできないので、一方で、「理性は神をできうる限り近づけるが、そのとき神は理性から最も遠ざかっているのである〈Der Verstand hat den Gott so nahe als es möglich ist bekommen, und doch ebenso fern〉<sup>②</sup>」とキルケゴールは見届ける。この指摘は注目すべきである。すなわち、論理的な整合性とは次元を異にするところの、実存的な“飛躍 Sprung”の問題を含み提起しているからである。<sup>③</sup>

ところで、“異質なるもの Verschiedene”とか“知られざるもの Unbekannte”とかの表現が生起する基盤は、すでに述べたように、理性に立つ思考においてあることを意味している。キルケゴールは、ここで、理性への決別を通して“逆説”の立場を強調し、思考の方向と内容とを根本において大きくずらしていると言えよう。「明らかに今やわれわれは一つの逆説の前に立っているのを知るのである〈Hier scheinen wir vor einem Paradox zu stehen〉。単に神が異質のものであると知り得るためだけに、すでに人間は神を必要と

し、神によって初めて神が異質のものであることを知るに至るのである。しかし、神が絶対的に人間と異なるものであるということは、人間が神に負うているところにもとづくのではなく、人間が自己自身に負うているところ、つまり自らの責任にもとづいている。してみれば、この異質性をなしているのは罪〈Sünde〉でなくして何であらうか。何となれば、この相違この絶対的な相違は、人間自身の責任にほかならないからである。」と論考をすすめ、個の責任としての罪の意識〈Sündenbewußtsein〉の問題を提起する。

上述の経緯は、個〈Individuum〉の現実存在の脚下たる自覚底の究極において力動的に露呈され展べ開かれていくが、そのような諸エレメントのもとで罪の意識を基軸として逆説の二重性〈Doppelheit〉が指摘される。すなわち、「この逆説は、消極的には罪の絶対的差異性をあらわすと同時に、積極的にはこの絶対的差異性を絶対的同一性に止場しようとする」<sup>⑤</sup>と二重性なのである。その限りにおいても、逆説は両義的であり、常に固定された停滞ではなくて、力動的なエレメントとして考えられると言えよう。

#### 註

① 『Philosophische Brocken』 S. 37.

② ebd., S. 44.

③ ヘーゲルの弁証法が理性的に論理的な要素を持っているといわれるのに対して、キルケゴールのそれが実存的・質的といわれる契機がここにある。それは、どこまでも全実存の課題であり生成〈Werden〉しゆく動態を離れない現実なものであると言えよう。

④ 『Philosophische Brocken』 S. 44～45.

⑤ ebd., S. 45.

#### 6

当面の考察は、さらに「罪」の問題にふれることを通して深展される。前に指摘されたように、「異質性」とか、「差異性」ということにおいて語られるのは、「人間自身の責任」であるという観点から生じる厳粛なる主体の問題で

ある。

元来、「罪」という語は、『新約聖書』の「罪過」(ローマ書5・20, 11・11)とか「律法違反」(ローマ書2・23, ガラテヤ書3・19)とか「不従順」(ローマ書5・19, コリント後書10・6)などを意味するといわれる。そして、「ローマ書」5の12には「このようなわけで、一人のひとによって、罪がこの世にはいり、また罪によって死がはいってきたように、こうして、すべての人が罪を犯したので、死が全人類にはいり込んだのである。」といわれる「原罪」(Erbünde)<sup>①</sup> についての問題が積極的に提起されることになる。言うまでもなく、そこからキリスト教の基盤として原罪の問題が展開しているのである。<sup>②</sup>

キルケゴールは、『不安の概念』で「アダムの罪は原罪である〈seine Sünde ist die Erbsünde〉<sup>③</sup>」といい、また「アダムは最初の間人であって、彼は自分自身であると同時に人類なのである〈Adam ist der erste Mensch, er ist zu gleicher Zeit er selbst und das Geschlecht.〉<sup>④</sup>」と解する。さらに、「われわれは、感性が罪業性であるというのではなく、罪が感性を罪業性たらしめると言う〈Wir sagen nicht, daß Sinnlichkeit sei, sondern, daß die Sünde sie dazu mache.〉<sup>⑤</sup>」のである。それゆえにまた、「罪は状態ではない。罪の理念は、罪の概念がたえず止揚されているということである。罪は「現実性として de actu」ないしは、「現実性において in actu」存在し、そして重なっている<sup>⑥</sup>」と言われるのである。つまり、現実において在る個の自覚底の只中で生起する否定突破の尖鋭点そのものの問題なのである。「罪は突発的なものとして、すなわち飛躍によってはいってくる<sup>⑦</sup>」のである。

ところで一方、『断片』においては、「真の教師は神自身である。神は学ぶ者に対して一つの機会として働くが、それは学ぶ者が不真理でありしかもそれは彼の責任であることを知らしめる機会なのである。しかし学ぶ者が不真理であり、しかもそれが彼自身の責任であるというこの状態——これを何と呼ぶべきか。われわれはこれを罪と呼ぼう<sup>⑧</sup>。」と言われている。すなわち、教師(神)と学ぶ者(信仰者)という関わりの構造の基盤の内で、しかも、真理と不真理

### S. キルケゴールにおける“Paradox”について (1)

という規定のもとで、罪の概念が積極的に語り出されていることに注目しなければならない。また「真の教師は神である。神が条件を与え真理を与えるのである<sup>⑧</sup>」と言われ、その関係の内容もうかがい知ることができる。

罪ということが本当の意味で厳粛かつ力動的にとらえられるのは、実のところ‘神において’ないしは‘神に対して’まさに‘現に在る自己’を問題にするその時点である。‘神において’とか‘神に対して’現存在が規定される状態の内に、われわれは神一人関係の構造の根拠を看取しなければならない。

『断片』における‘罪’の問題の提起は、ある意味で、このようなエレメントを強く含んでいると思われる。

これらの考察に立って、われわれは、「異質性」とか「差異性」とかの観点において語られる‘罪’の概念の規定を少しは明確にすることができよう。つまり、‘罪’とは、どこまでも「神」と「人間」との根元的な対応において問題視される存在の土壌である。「神が条件を与え真理を与え」るのでありながら、それが「人間自身の責任」としてどこまでも提起され深められざるを得ないのである。したがって、‘罪’とは、量的ではなくして質的であり、‘神の前にある人間’の裸々たる現実そのものを示す。‘罪’が、このように人間の在り方（構造）の根本として解され、さらに神との関係の構造が依存している根源的な土壌のもとで問題化されるということ、この点にまさに同時に‘逆説’の思考が脈動していると思われる。

このように、神一人間という構造の含む資質を基盤にして、人間の存在が‘神において’真なる意味で現実性を発揮しようという思考は、人間の内在的な性格ではなしに脱自的な（超越的）力動の内にのみ生じる。‘逆説’ということも、人間存在の現実を成立せしめる構造が脱自的（超越的）であるという事実の内にとらえられよう。したがって‘逆説’とは、真理（神）へと向う不真理（人間＝罪）の隠された超越性であり、その超越性はどこまでも真理（神）との出会い（機縁）の只中でのみ事実として解されうる。それゆえに、キルケゴールにおいて強調される‘逆説’は、形式的に展開される論理ではなくし

て、どこまでも右のような経緯と内実とにおける関係の土壌、すなわち、超越（神）における出会いの動態としてとらえられる。また、そのような関係の土壌における在り方が絶対的な（超越的）断絶として露呈されていく根本的な契機の断面を、われわれは“罪”という概念のうちに看取することもできよう。

キルケゴールにとっては、人間の現実存在そのままが、それを意識するとしないとにかかわらず、すでに神との関係態の内在に在ると言える一つの側面を有している。しかし、神との関係態が真に究極に自覚される重大な契機こそは、“罪”の問題においてある。いわば、実存の躓きにおける自覚がকাশ出す飛躍的（断絶的）な極限が、ここにあると言えよう。実は、このような時点にこそ、キルケゴールの“逆説”の特徴的な側面がのぞき出ているということでもある<sup>⑨</sup>。

#### 註

- ① 『キリスト教大事典』（教文館）の「罪」の項参照。土居真俊稿「人間とは何かーキリスト教の立場からー」（比較思想研究第3号収）参照。
- ② 『Der Begriff Angst』 S. 30.
- ③ ebd., S. 26.
- ④ ebd., S. 74.
- ⑤ ebd., S. 12.
- ⑥ ebd., S. 29.
- ⑦ 『Philosophische Brocken』 S. 13.
- ⑧ ebd., S. 13.
- ⑨ このような思考の方向は、さらに追求しなければならないが、少なくとも『断片』における問題の提起と“逆説”の用法について、この章で述べた観点が一つ浮びあがってくるということである。

#### 結

Paradox〈逆説〉の問題は、それ自身の概念の歴史を有している。その概念の内容の歴史を重視しながら問題を投げかけ思考していくのが、キルケゴールの立場である。しかし、宗教や思想の流れのなかで、パラドックスについての

### S. キルケゴールにおける“Paradox”について (1)

問題は、必ずしも広い意味で積極的に扱われてきたとは言えない。キリスト教的な哲学思想の立場で、キルケゴールが、自らの思想の内容と形成において、まさに宗教そのものの問題として中軸的な課題としてそれを位置づけていることには、重要な意味があることになる。そしてまた、“逆説”という土壌的視点において、宗教思想の含み持つ真理がはじめて真に照し出されうるという方法論的意味もあろう。それとともに、逆説の着想は、極めて超越的な資質を濃厚に露呈する実存そのものの開明として考えられる必要があることになる。

拙論では、すでにふれてきたように、『後書』における問題としてよりも『断片』における課題として、逆説の持つ地平を考えてみた。このことは、キルケゴールの問題の意識の展開とも関連していないわけではないが、単に宗教（信仰）の問題にのみ関わるのではなくして、むしろ人間実存の裸々たる在り方が含むプロセスを見極め、その状況からの思考が重視されるべきであるということである。その意味で、この逆説をめぐる諸問題は、一面で、キルケゴールの思想を全体的に特徴づけているとも言える。そのことは、単に人間実存の内在性に留まるのではなくして、極めて切実的な奥ゆきを伴った超越性の尖点をも如実に語り出している。

これらの諸点は、すでに指摘したようにキルケゴール研究者たちが、『断片』と『後書』との位置づけに関連して述べていることの中である程度ふれられている。しかしその場合、逆説の問題は常に信仰の“絶対的逆説”として考察されているという点に本稿の問題の所在を定めてきた。すなわち、逆説について『断片』の問題として考察する観点がこの拙論の課題である。人間実存そのものが、時間と存在との起縁を有しており、その起縁を度外視しては考えられず、しかも同時にそれは主体性という課題において力動する。したがって、その在り方の根本は常に両義的であり、論理的な分別性ではなくてどこまでも未分そのままの如実そのものであると言える。その次元に、“逆説”という動態が生起する能動的契機があるということを指摘したいのであり、また、そこに



「激情」とか「瞬間」とか「飛躍」とか「非同等」とかの概念の生起があると言えるのである。

さらに、神—人間という関係態としての観点からみると、そこに「罪」の問題が必然的に持ち出される。キルケゴールの主張する「罪」概念の規定も、この点にある。しかし、その規定のうえで実は、神—人間の逆対応ともいえる関係、すなわち、逆説の本来的力動が見逃されてはならないということである。信仰において露呈される神と人間の間柄は、その意味で「絶対的逆説」以外の何ものでもないのである。

「絶対的逆説」といい得るのは、神の側から、ないしは、絶対者に絶対的に関わる（信仰）という観点からの志向である。この観点の背後には、人間の実存が志向する主体性の内におのずから含まれる根源的な在り方の特性、すなわち、「逆説」がみられるということである。キルケゴールの著作過程において、『断片』における課題を通して『後書』へと至るプロセスは、上述のような重なり合った深い内容を含んでいると思われる。そして、逆説そのものが究極的に内含する、そのところのさらなる深化と展開は、近く別稿を用意するつもりである。

(S・52・12・11)